



Open Access Repository  
[www.ssoar.info](http://www.ssoar.info)

## La Teoría Crítica y el pensamiento decolonial: hacia un proyecto emancipatorio post-occidental

Andrade Guevara, Víctor Manuel

Veröffentlichungsversion / Published Version  
Zeitschriftenartikel / journal article

### Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Andrade Guevara, V. M. (2020). La Teoría Crítica y el pensamiento decolonial: hacia un proyecto emancipatorio post-occidental. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 65(238), 131-154. <https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2020.238.67363>

### Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.de>

### Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC Licence (Attribution-NonCommercial). For more information see:  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

  
Leibniz-Institut  
für Sozialwissenschaften

Mitglied der  
  
Leibniz-Gemeinschaft

Diese Version ist zitierbar unter / This version is citable under:  
<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-65790-3>

## ***La Teoría Crítica y el pensamiento decolonial: hacia un proyecto emancipatorio post-occidental***

### ***Critical Theory and the Decolonial Turn: Towards a Post-Western Emancipatory Project***

**Víctor Manuel Andrade Guevara\***

Recibido: 3 de octubre de 2018

Aceptado: 24 de junio de 2019

#### **RESUMEN**

El presente artículo pretende analizar las diferencias y las convergencias entre la Teoría Crítica, especialmente la obra de Habermas, autor perteneciente a la segunda generación, y el pensamiento decolonial, en tanto paradigmas que tratan de construir un proyecto político emancipatorio, a partir de sus supuestos ontológicos, epistemológicos y metodológicos, así como la naturaleza de las propuestas políticas que ambas corrientes de pensamiento han sostenido y sostienen. A partir de esta revisión, se señalan las convergencias entre la generación más reciente de la Teoría Crítica y el giro decolonial y la posibilidad de construir un diálogo en condiciones simétricas, reconociendo la importancia de valorar los saberes otros del giro decolonial, pero también de la conservación de los pilares institucionales que sostienen la existencia de una ciencia social crítica.

**Palabras clave:** Teoría Crítica; colonialidad del poder; decolonialidad; heterarquía.

#### **ABSTRACT**

This article aims to analyze the differences and convergences between critical theory, especially the work of Habermas, and decolonial thinking as paradigms that seek to construct an emancipatory political project based on their ontological, epistemological and methodological assumptions, as well as nature of the political proposals that both currents of thought have sustained and sustain. From this review, the convergences between the most recent generation of critical theory and the decolonial turn and the possibility of constructing a dialogue in symmetrical conditions are pointed out, recognizing the importance of valuing other knowledge of the decolonial turn, but also of the institutional pillars that sustain the existence of a critical social science.

**Keywords:** Critical Theory; coloniality of power; decoloniality; heterarchy.

---

\* Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, Universidad Veracruzana, México. Correo electrónico: <[victorandrade89@yahoo.com.mx](mailto:victorandrade89@yahoo.com.mx)>.

## Introducción

En los últimos años, dentro del campo de las ciencias sociales, ha ganado presencia el llamado giro decolonial, el cual desarrolla una crítica epistemológica de los paradigmas centrados en Europa y en Occidente, incluidos el marxismo, la Teoría Crítica y el post-estructuralismo, los cuales han establecido un compromiso con la emancipación de los seres humanos e, igualmente, han desarrollado una crítica de la desigualdad y la dominación. El argumento central de la crítica decolonial va encaminado a desmontar la orientación universalista que estos paradigmas pretenden dar a sus postulados y conceptos, sin reparar en el carácter local de sus experiencias e ignorando las características específicas de sociedades diferentes a la suya, asumiendo que existen sociedades avanzadas y atrasadas, que los estadios más avanzados o los mayores logros evolutivos de las sociedades se ubican en Occidente y que el avance de las sociedades periféricas supone necesariamente la adquisición de características estructurales de tales sociedades occidentales. Señalan también los autores ubicados en esta perspectiva decolonial —entre los que se encuentran Aníbal Quijano, Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado Torres, Walter Dignolo, Enrique Dussel y Catherine Walsh— que el saber occidental moderno, particularmente el que se ha desarrollado dentro de las ciencias sociales, guarda un silencio significativo respecto a la dominación colonial que los países comúnmente denominados “centrales” han ejercido sobre el resto del mundo, contribuyendo así a la constitución de un orden en el que la dominación colonial excluye cualquier otro tipo de saber que no sea construido a partir del canon epistemológico occidental.

El objetivo de este artículo es identificar, por un lado, elementos de ruptura del pensamiento decolonial con la Teoría Crítica, particularmente con la obra de un autor perteneciente a la segunda generación, hablamos de Jürgen Habermas y, por otro, reconocer —si los hay— elementos de continuidad, así como desarrollar una reflexión acerca de la pertinencia de las críticas y la validez de los principales postulados de este giro teórico, identificando en qué medida los planteamientos de este colectivo ofrecen respuestas a los problemas que viven las sociedades latinoamericanas y la sociedad global.

### *La Teoría Crítica: surgimiento y reconstrucción*

Hace casi un siglo, surgió en Europa la denominada Teoría Crítica como un intento de respuesta a la crisis civilizatoria del capitalismo, agudizada por el fenómeno de la Primera Guerra Mundial, cuando la crisis de la razón hizo patente el uso del conocimiento científico para fines autodestructivos de la especie y para incrementar no sólo el dominio de los humanos sobre la naturaleza sino también sobre los propios congéneres, exacerbando el

deseo por la maximización del beneficio y del poder. En ese contexto, se trataba de averiguar las condiciones que permitirían la continuación del proyecto emancipador de los seres humanos y, en especial, de las clases sociales subordinadas, que tenían su raíz en el propio pensamiento de la Ilustración y en la obra de Marx.

Se considera parte de la tradición de la Teoría Crítica la obra de pensadores como Friedrich Pollock, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Leo Lowenthal, y Herbert Marcuse, quienes se incorporaron en diferentes momentos al Instituto de Investigación Social formado en Frankfurt en 1923. Otros intelectuales y académicos como Franz Neumann, Otto Kirchheimer, Siegfried Kracauer y Walter Benjamin se mantendrían cercanos al Instituto de Investigación Social, formando parte de lo que Honneth (1990) llamaría *el círculo externo*. El propósito de este grupo era darle continuidad a la crítica marxista del capitalismo, tratando de analizar las nuevas características que estaba adquiriendo en el periodo de entreguerras en Europa, aprovechando los nuevos conocimientos que brindaban las ciencias sociales, en conjunción con el psicoanálisis.

Un elemento central del pensamiento frankfurtiano era la continuidad de la crítica marxista, recuperando el pensamiento de Hegel acerca de la totalidad social, en contra del reduccionismo economicista que subordinaba todos los aspectos de la vida social al desenvolvimiento de la estructura económica, tal como pretendían los pensadores ligados a la socialdemocracia austriaca. Sin duda, el componente central de esa perspectiva hegeliano-marxista sería el concepto de cosificación, elaborado inicialmente por Georg Lucács (1969) a partir del fenómeno que Marx denominaba “fetichismo de la mercancía”, refiriéndose con ello al hecho de que, en el capitalismo, la vida social se nos aparece *invertida*, dando la impresión de que es gobernada por el mundo de las mercancías, cuando en realidad, por más complejo y abstracto que se nos presente el ámbito del intercambio y del dinero, es producto de la acción humana. La idea de cosificación de Lucács recoge de Max Weber el proceso de la racionalización, que hacía referencia al hecho de que, en el capitalismo todo debe someterse a la calculabilidad y la medición.

En ese tenor, la Teoría Crítica de acuerdo con Horkheimer (2003), se distinguía de la teoría tradicional por considerar a la misma teoría, en su proceso de constitución, como parte del objeto de estudio y no como algo externo a la praxis social. El dualismo ontológico cartesiano que separaba el ser del pensar debía ser superado por una perspectiva epistemológica que diera lugar a una relación dialéctica entre el sujeto y el objeto, posible de desarrollar sólo desde la perspectiva de la totalidad histórico-social (Jay, 1984).

Este enfoque epistemológico y teórico implicaba desarrollar un ambicioso programa de investigación que no se ceñía únicamente al abordaje de los problemas relacionados con el desenvolvimiento económico o las luchas políticas, sino también a los aspectos culturales, estéticos y literarios, apoyados en la investigación empírica y la recuperación de los nuevos conocimientos generados por las ciencias sociales, particularmente, la sociología empírica,

la economía, las ciencias de la cultura y la ciencia política, apoyadas mayoritariamente en el psicoanálisis y articulados en torno a una filosofía de la historia de cuño marxista (Held, 1980; Jay, 1991 y 2016; Honneth, 2009; Jeffries, 2018).

El estudio de nuevas realidades, como la integración de los obreros al capitalismo y el surgimiento de la industria cultural, así como las tendencias autoritarias del socialismo real, el surgimiento del llamado capitalismo de Estado, junto con la génesis de la personalidad autoritaria o las nuevas formas de producción y consumo de las obras de arte y la cultura popular, fueron algunos de sus temas específicos, en un momento en el que las nuevas tecnologías y los nuevos medios de comunicación, particularmente el cine y la radio, estaban creando nuevas formas de producción, consumo y comunicación.

Políticamente, los miembros de la escuela de Frankfurt observaban con escepticismo las tendencias autoritarias del régimen soviético y sentían desprecio por las actitudes reformistas y pragmáticas de la socialdemocracia. Para Adorno, la única vía de escape de ese mundo totalmente administrado, que volvía realidad el pronóstico pesimista de Max Weber acerca de la jaula de hierro, era la posibilidad de la construcción de un arte que conservara su aura, frente a la pérdida de la misma que había producido el arte *kitsch*. Influidos por pensadores como Schopenhauer, Spengler o Nietzsche, Horkheimer y Adorno se vieron envueltos en una perspectiva pesimista que suponía la integración de todos los sujetos a la lógica capitalista, asentada en una tendencia secular de la historia hacia el incremento progresivo de la racionalidad instrumental. Este pesimismo se expresaba epistemológicamente en la formulación de una dialéctica negativa que, a diferencia de la de Hegel, se negaba a la construcción de una síntesis superior de los opuestos y se pronunciaba, en cambio, a evidenciar las contradicciones que con toda su crudeza se hacen presentes en la realidad. Ello implicaba la renuncia a la construcción de la dialéctica como un sistema. El todo, de acuerdo con Adorno, es lo no verdadero (Adorno, 1975).

Mientras tanto, autores como Fromm y Marcuse desarrollaron una investigación más optimista que los llevó a ampliar el horizonte del psicoanálisis e identificar nuevas perspectivas de transformación, en el caso del segundo, depositando sus esperanzas en los nuevos movimientos estudiantiles, denunciando a su vez las constricciones que sobre la naturaleza humana ejercía la industria cultural al bloquear el desarrollo del cuerpo y promover una sexualidad desublimada represivamente. El nuevo capitalismo se caracterizaba por la producción de una personalidad unidimensional (Marcuse, 1993), en la que el hombre mismo era visto como una mercancía y reproducía patrones estandarizados de vida.

Este pesimismo que sostenían Horkheimer y Adorno fue atemperado por la segunda generación de la escuela de Frankfurt, representada por Jürgen Habermas, Albrecht Wellmer y Karl Otto Apel, entre otros. Fue sobre todo el primero quien se propuso reformular el programa de la Teoría Crítica a partir de tres elementos: primero, la revaloración de la esfera pública como un espacio intersticial creado por la sociedad burguesa, en el que era

posible desarrollar la crítica a partir del razonamiento y el cuestionamiento de las decisiones tomadas en el ámbito de los poderes públicos, pudiendo de esa manera influir los ciudadanos en la toma de decisiones. Segundo, y persuadido por su maestro Wolfgang Abendroth, Habermas reparó también en la importancia que guardaba el Estado de Derecho para una perspectiva emancipatoria y democrática, de tal manera que cualquier reivindicación democrática estaba obligada a respetar las instituciones propias de un ordenamiento político de esa naturaleza. El tercer elemento de esta reformulación fue la reconstrucción del materialismo histórico, desmontando el paradigma productivo y reconvirtiéndolo en un paradigma comunicativo. A principios de los años setenta, Habermas abordó el análisis de los problemas de legitimación a los que se enfrentaban las sociedades del capitalismo tardío en virtud de los problemas estructurales generados por la lógica de la acumulación del capital y las contradicciones que generaba el funcionamiento del Estado social. Este diagnóstico incluía una crisis económica cuya dinámica era tratada en los mismos términos que lo hacía Marx; sin embargo, la crisis económica iba acompañada de una crisis de racionalidad administrativa propiciada por la sobrecarga de demandas y el déficit fiscal en el seno del Estado social, y por una crisis de motivación entre los individuos, generada por el incumplimiento de las expectativas inducidas por las estructuras de la publicidad consumista y la promoción del logro, en un entorno de crisis económica, dando lugar todo este complejo a una crisis de legitimación.

Este diagnóstico mudó en cuanto reconstruyó los fundamentos del materialismo histórico, pasando de un paradigma productivo a un paradigma comunicativo en el que el diagnóstico sobre la situación de las sociedades capitalistas tardías se planteó en términos de una colonización del mundo de vida por los sistemas. Mientras el mundo de la vida se caracterizaba por una comunicación orientada al entendimiento, en un entorno libre de coacciones y donde las personas podían coordinar las acciones a partir del intercambio lingüístico, el funcionamiento ciego del sistema económico, así como la monetización y burocratización generadas por el sistema económico y administrativo, tendían a romper la coordinación de las acciones y el encuentro cotidiano, permitiendo una colonización del mundo de la vida por los sistemas.

Es importante señalar que el amplio programa de investigación que se planteó Habermas en un primer momento, si bien ponía énfasis en la acción comunicativa y en el desarrollo y evolución de las estructuras normativas como principal elemento de análisis, no descuidaba el desenvolvimiento del sistema económico; juntos, la evolución de las fuerzas productivas y los medios tecnológicos, con la estructura de las imágenes del mundo y las estructuras de la acción, constituían lo que llamaba *el principio de organización*. Sin embargo, los intereses posteriores de Habermas se orientaron exclusivamente al análisis de los procesos comunicativos y la construcción de una ética discursiva, así como a la fundamentación del derecho y del Estado en términos discursivos, donde la validez de las normas que respaldan las deci-

siones se determina por la veracidad, la rectitud y la sinceridad, descuidando los problemas generados por la distribución asimétrica de los recursos en el capitalismo. Una sociedad democrática es posible, entonces, en la medida en que las normas que definen el funcionamiento del Estado son elaboradas con la participación de todos los implicados y existe una comunicación libre de dominio, en la que los sistemas económico y político no ejercen ninguna coacción. Todos estos movimientos teóricos tenían como eje el abandono de la perspectiva hegeliana de la totalidad, ya que consideraba que bajo esa orientación epistemológica no había lugar para el intercambio comunicativo. La totalidad como sistema cerrado, vinculado a la unidad dialéctica del sujeto y el objeto, implicaba absolutizar el punto de vista teórico desde el cual se efectuaba el análisis y cerraba la posibilidad del diálogo con otras posturas y otros paradigmas. La separación analítica de sistema y mundo de vida, en cambio, concebidos como los *dissecta membra* de la totalidad hegelomarxista, permitía el estudio empírico de ambos niveles. En lugar de reificación podría hablarse de una colonización del mundo de la vida por los sistemas, expresada empíricamente en la distorsión de la acción comunicativa.

La obra de Habermas siguió profundizando en los aspectos relacionados con la ética discursiva, los problemas que se presentan cuando en los asuntos públicos deben intervenir quienes provienen de otras culturas y en la ausencia de un control racional sobre la investigación y la producción científica, reparando en los peligros de la manipulación genética de los seres humanos que, al ser producto de una programación, se verían privados de responsabilidad por sus actos. Entretanto, fue surgiendo una tercera generación cuyos representantes más visibles son Axel Honneth y Nancy Fraser. El primero recurre a la obra del joven Hegel y la teoría del reconocimiento intersubjetivo para señalar que la integración social y el desarrollo individual sin patologías sólo es posible a partir del reconocimiento que cada sujeto hace respecto de los otros. Para Honneth (1997), conocer es al mismo tiempo *reconocer* al otro. En el reconocimiento, el sujeto tiene la capacidad de tener una comprensión descentrada de sí, en la medida en que, reconociendo al otro en su diferencia, reafirma su igualdad y, reconociendo al otro como un sí mismo, reafirma su diferencia. El reconocimiento que tiene de sí mismo un sujeto sólo es posible por el reconocimiento que le hacen los demás; reconociendo al otro, el sujeto le atribuye la cualidad de ser un sí-mismo diferente. Como el propio sujeto, el otro mantiene una relación con su entorno físico y social y establece una relación de apropiación que debe ser reconocida también. Esta apropiación es reconocida porque hay un mundo de la vida compartido y estructurado simbólicamente. Al igual que Habermas, Honneth (1997) complementa la perspectiva hegeliana con los planteamientos de George Herbert Mead recurriendo al intercambio lingüístico.

Honneth (1997), identifica tres formas de reconocimiento. En primer lugar, el reconocimiento que brindan las relaciones primarias de amor y amistad, necesarias para desenvolverse en el núcleo familiar y con nuestros semejantes más cercanos, de tal manera que se genere



un sentimiento de seguridad y confianza en sí mismo. En segundo lugar, Honneth habla del reconocimiento ligado a las relaciones de derecho, que tienen que ver con la construcción de un marco institucional que garantice el reconocimiento de los derechos de las personas. La tercera forma de reconocimiento tiene que ver con participar en una comunidad de valor y solidaridad que incluye la posibilidad del logro económico para el reconocimiento. Dicho logro económico no tiene, por tanto, sólo una dimensión material, sino que es relevante en tanto posibilita el reconocimiento, la posibilidad de ser valorado.

Por su parte, Nancy Fraser introduce la crítica de la dominación de género, así como la elaboración de una teoría de la justicia que incluye tres escalas: el reconocimiento, la redistribución y la representación. En tanto la redistribución tiene que ver con un capitalismo que ha alcanzado una dimensión global, demanda poner atención nuevamente a la economía política global, de la cual Habermas y Honneth se habían desentendido (Fraser, 2010).

Como es evidente, en el breve recorrido sobre la evolución de la Teoría Crítica que hemos hecho, sus referentes, sus experiencias de investigación y sus destinatarios, se ubican en las sociedades occidentales, particularmente Europa y los Estados Unidos, teniendo como principal espacio de discusión e interlocución los centros académicos que se desenvuelven en el *mainstream* mundial de las ciencias sociales. A pesar de que, desde los años 70, autores como Habermas tenían conocimiento de la teoría de sistemas mundiales de Immanuel Wallerstein, así como de la obra historiográfica y teórica de Fernand Braudel y, por lo tanto, de la división estructural entre centro, semiperiferia y periferia, no sacaron ninguna consecuencia teórica de estos postulados para analizar las formas diferenciadas de inserción en el sistema mundial ni las repercusiones del proceso de colonización tanto en las naciones del centro como en las de la periferia.

## ***El giro decolonial***

Cuando hablamos del pensamiento decolonial nos referimos a las obras de un colectivo formado por investigadores latinoamericanos como Edgardo Lander, Nelson Maldonado Torres, Santiago Castro Gómez, Ramón Grosfoguel, Enrique Dussel, Catherine Walsh, Walter Dignolo, Anibal Quijano y Silvia Rivera Cusicanqui, por mencionar los más reconocidos, quienes, por diversas vías, llegaron a un conjunto de postulados comunes. A pesar de ser portugués y haberse formado en su país y en los Estados Unidos, la obra de Boaventura de Sousa Santos, en la medida en que ha venido reivindicando una epistemología del sur, podemos ubicarla como parte de esta propuesta.

Desde 1998 aproximadamente, a partir de la realización de una serie de eventos, las ideas que, por separado, venían presentando estos autores empezó a tomar la forma de un *corpus* común, recuperando el saber generado por la teoría de la dependencia, la filoso-



fía de la liberación latinoamericana y el pensamiento de precursores como Frantz Fanon, Aimée Cesaire y Paulo Freire, que desde mediados del siglo xx cuestionaron el predominio de la visión occidental y el hecho preocupante de que los propios pueblos colonizados hicieran suyas las categorías de clasificación social elaboradas por el saber europeo y americano (Restrepo y Rojas, 2010).

El pensamiento decolonial parte de la diferenciación entre colonización y colonialidad. Mientras que la primera denota la apropiación de un territorio y la dominación sobre sus pueblos y comunidades por parte de una sociedad conquistadora, la segunda se refiere a una forma de pensar que reproduce la ideología de los colonizadores en el pueblo colonizado, aun cuando el proceso de colonización haya concluido. En otras palabras, se sostiene que, en América Latina, aun cuando los procesos de colonización hubiesen llegado a su fin en el siglo xix, las ideas de los colonizadores continuaron siendo hegemónicas, incluso en el seno de las ciencias sociales, utilizando de manera acrítica los principios epistemológicos, los conceptos, categorías y criterios de clasificación social producidas en el seno de las sociedades antaño colonizadoras.

Con base en lo anterior, los autores decoloniales pretenden desmontar el falso universalismo que caracteriza a las teorías y principios epistemológicos y ontológicos del pensamiento occidental, al dar por supuesta la validez universal de sus postulados, a pesar de ser producto de una experiencia particular. La pretensión universalista del conocimiento occidental y del norte tiene como fundamento una relación asimétrica de poder, en la que el saber dominante se asume como válido a partir, no de su contrastación con la realidad compleja que caracteriza a todas las sociedades, sino de condiciones materiales y políticas que influyen en el asentamiento del predominio del saber occidental así como en el uso de conceptos y categorías de análisis que, referidas a la experiencia específica de las sociedades occidentales, pretenden aplicarse a todo tipo de sociedades. Ello tiene que ver también con la disposición de mayores recursos, medios de comunicación y espacios institucionales para producir y difundir su conocimiento, mientras las formas de saber de los pueblos antaño colonizados se ven desplazadas o suprimidas. A esta relación asimétrica que tiene su efecto en la producción de los saberes, es aquella que los autores llaman *una geopolítica del conocimiento*.

La colonialidad del poder implica una dominación colonial que puede estar basada en la explotación de la fuerza de trabajo y el despojo de los recursos de los pueblos colonizados a través del mercado mundial y la acumulación global del capital, así como en una dominación racial que asigna a quienes son víctimas de esa dominación una condición de inferioridad, introduciendo una clasificación social que utiliza categorías fundadas en características biológicas como el color de piel. De esa manera, se considera que los pueblos y comunidades indígenas o mestizos son colonizados porque son “subdesarrollados” y no se toma en cuenta que su condición de “subdesarrollo” es propiciada por la dominación y explotación de que son objeto. La diferenciación de clases propia del capitalismo se ve me-

diada en el caso de los países latinoamericanos y de todos los pueblos que han sido víctimas de la colonización, por una diferenciación racial producto de la colonialidad del poder.

Al hacer suya esta condición de inferioridad o de atraso, o al asumirse como una modalidad desviada del modelo de evolución occidental, utilizando los mismos principios epistemológicos y teóricos que absolutizan la razón monológica, representada bien por el racionalismo cartesiano y kantiano, así como por la obra de Hegel, o por el positivismo objetivante, los dominados se ven sometidos también a una colonialidad del saber. Al utilizar categorías de análisis como la racionalidad individual que sirve como base para el cálculo en la toma de decisiones, desconociendo los principios comunitarios que guían el comportamiento de los integrantes de los pueblos indios, por ejemplo, o al darle prioridad a una racionalidad instrumental basada en el control y sometimiento de la naturaleza, por encima de las cosmovisiones que se orientan a una convivencia armónica con el entorno, se asienta la colonialidad del saber, determinando de esa manera la producción de conocimientos (Connell, 2007). Desde el punto de vista de Castro (2007a), esta colonialidad del saber se expresa de manera enfática en el falso supuesto de un *ego cogitante* que no está enraizado en un sitio específico, sino que se alza por encima de todos los puntos de vista, pretendiendo erigirse en lo que llama la *hybris del punto cero*, el punto de vista de dios en la tierra, desde el cual se puede dar cuenta de todos los puntos, sin reparar en que es apenas uno más de los muchos que hay en el universo.

La colonialidad del poder y del saber, de acuerdo con Nelson Maldonado Torres (2007), va acompañada de una colonialidad del ser. Recuperando la crítica que hiciera Emmanuel Levinas a la ontología fundamental de Heidegger, cuando planteaba que finalmente, la pregunta por el sentido del ser que hacía el filósofo de Friburgo deviene una filosofía del poder, en la que se subordina la relación con el otro a la relación con el ser en general. A pesar de la crítica hecha por Heidegger de la pasión técnica que ha caracterizado a la metafísica occidental por el olvido del ser, Levinas sostenía que dicha crítica se mantuvo en la obediencia a lo anónimo y condujo, fatalmente, a otro poder, a la violencia imperialista, a la tiranía (Levinas, 2002: 37-38).

Maldonado Torres coincide con Levinas en que el desplazamiento de la metafísica occidental realizado por Heidegger, al no tomar en cuenta la existencia del otro, fracasa y se convierte en un discurso legitimador del dominio ejercido por Occidente. Extendiendo esta crítica a las relaciones entre colonizador y colonizado, entre seres humanos blancos y seres humanos de otro color de piel —tal como lo hiciera Frantz Fanon (2009)—, sostiene que el cuidado del ser sólo puede darse a condición de enfrentar la mirada y el lenguaje del otro colonizado.

Si la colonialidad del poder se refiere a la interrelación entre formas modernas de explotación y dominación, y la colonialidad del saber tiene que ver con el rol de la epistemología y las tareas

generales de producción del conocimiento en la reproducción de regímenes de pensamiento coloniales, la colonialidad del ser se refiere, entonces, a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje. (Maldonado, 2007: 130)

Este mismo autor sugerirá que, si en el pensamiento cartesiano se hizo evidente el olvido del ser, el primer olvido sería el del *Dasein* colonizado en la medida en que el *ego cogito*, siguiendo a Enrique Dussel, tiene como presupuesto el *ego conquiror* que, al someter a buena parte de los habitantes del planeta a los intereses del hombre europeo, hizo posible el surgimiento de la modernidad (Maldonado, 2003). La modernidad y la centralidad del *ego cogitante* sólo son posibles a partir de la relación de colonialidad que se estableció entre conquistados y conquistadores. Al igual que Emmanuel Levinas señalaba los límites de la filosofía occidental y de la propia ontología fundamental de Heidegger por su incapacidad para reconocer al otro, y con ello la infinitud que se abre ante la presencia de su rostro, los pensadores decoloniales sostienen que la negación del ser y del saber de los conquistados adquiriría una dimensión geopolítica articulada por la existencia de un sistema mundial de explotación. La negación del ser y del saber de los colonizados no desapareció con los procesos de independencia sino que se reprodujo y tuvo continuidad en las nuevas sociedades surgidas de dichos procesos, en tanto se asumieron como modelos a alcanzar los patrones de regulación política y económica de origen occidental, sin reparar en las condiciones específicas de los pueblos recién liberados (Maldonado Torres, 2003).

Si en la etapa de la dominación colonial se daba una dominación directa a través de la coacción física y el despojo, con la construcción de los nuevos estados nacionales, la formación de los mercados nacionales y la industrialización, acoplada a la dinámica del sistema mundial como un todo, se estableció una relación de dominación indirecta soportada por una relación de dependencia estructural. Esta dependencia estructural de los países considerados atrasados con respecto a los avanzados, propiciaba una transferencia de valor de la periferia hacia el centro, de tal manera que el subdesarrollo de los países periféricos era propiciado por el desarrollo de los países centrales. Es a este nuevo patrón de dominación, en el que además de la extracción de recursos y la subordinación de todas las formas de explotación (despojo, esclavitud) y la contradicción capital-trabajo asalariado, se da una codificación en términos de razas superiores e inferiores, y no solamente de clase como se desprende de la obra de Marx, a lo que Aníbal Quijano llama la colonialidad del poder. Dicho patrón de dominación es heterárquico ya que reconoce tanto la dominación de clase y la dominación racial, como la dominación de género y la exclusión de los pueblos y comunidades diferentes, sin asumir que alguna de estas modalidades de dominación sea la central.

Las críticas a la colonialidad del saber alcanzan a los propios autores de la Teoría Crítica, incluyendo a los autores de las tres generaciones, así como al pensamiento post-estructuralista. Si bien comparten algunos principios epistemológicos con estos autores, como el

hecho de asumir que la teoría y la práctica científica forman parte del objeto de estudio y una orientación común en cuanto al interés emancipatorio que debe guiar a la teoría, discrepan en cuanto a las escalas de análisis así como la diversidad de formas de dominación, señalando la ausencia de crítica a la dominación racial que habría en la escuela de Frankfurt. De igual forma, autores como Quijano han criticado el uso que ha efectuado el marxismo occidental del principio epistemológico de la totalidad, argumentando que este porta consigo una visión homogeneizante que, al valerse de metáforas orgánicas o mecánicas, suprime la heterogeneidad que caracteriza a la sociedad global y la naturaleza heterárquica de las relaciones de dominación. Esta concepción homogeneizante de la totalidad, que incluye el concepto hegeliano de una unidad contradictoria y al materialismo histórico, conduce a plantear el cambio social como la sustitución de un orden social en su totalidad por otro, cuestión que nunca ocurre, ya que las transformaciones se dan siempre de manera diversa, en espacios diferenciados y a ritmos bastante desiguales. En todo caso, Quijano está de acuerdo en utilizar la perspectiva de la totalidad, en la medida en que reconozca la heterogeneidad estructural (Quijano, 2007: 105).

¿Significa eso que la idea de totalidad no tiene allí lugar ni sentido? Nada de eso. Lo que articula todos los ámbitos heterogéneos y discontinuos en una estructura histórico-social es un eje común, por el cual el todo tiende a moverse, en general, de modo conjunto, como una totalidad. Pero esa estructura no es, no puede ser, cerrada, como en cambio no puede dejar de serlo una estructura orgánica o sistémica. Pero a diferencia de estas, si bien ese conjunto tiende a moverse o a comportarse en una orientación general, no puede hacerlo de manera unilineal, ni unidireccional ni unidimensional porque están en acción múltiples, heterogéneas e incluso conflictivas pulsiones o lógicas de movimiento. (Quijano, 2007: 104)

En el mismo sentido se expresan respecto de la obra de los autores catalogados como postestructuralistas, principalmente Michel Foucault y Jacques Derrida. En un primer momento, autores como Santiago Castro Gómez se habían valido de la obra de Foucault para desarrollar una analítica de la gubernamentalidad y una genealogía histórica de las relaciones entre capitalismo y biopolítica que se han producido en el espacio local de Colombia. En los últimos años, sin embargo, este mismo autor ha efectuado un distanciamiento crítico, señalando que Foucault desarrolla una analítica del poder, pero no de la política, reorientando sus intereses hacia una recuperación del pensamiento de Marx. Respecto a la crítica de la llamada metafísica de la presencia, efectuada desde una perspectiva deconstruccionista por Jacques Derrida, Mignolo señala la inconsistencia de su postura cuando afirma el primero, reproduciendo el universalismo occidental, que toda cultura es colonial en su origen, olvidando referirse de manera específica a las relaciones que se dan en la modernidad/colonialidad del capitalismo mundial contemporáneo. En ese sentido, los autores decolo-

niales critican tanto al posmodernismo como al postestructuralismo por perfilar una visión atomística del poder, olvidando que existen matrices globales de dominación.

En suma, el pensamiento decolonial establece una ruptura con los principios constitutivos de la modernidad en tanto oculta la faz colonial que es intrínseca a su existencia. Si hemos de hacer caso a la interpretación que de Hegel hace Habermas (1989b), el principio con el que rompe el pensamiento decolonial es el principio de la subjetividad, donde el sujeto se relaciona consigo mismo en la construcción de la libertad de dicha subjetividad. Esta subjetividad comporta cuatro elementos: el individualismo, el derecho de crítica, la autonomía de la acción y la filosofía idealista (Habermas, 1989b: 29), elementos todos ellos que se hicieron posibles a partir de la reforma, la ilustración y la revolución francesa. La puesta en marcha de una ciencia objetivante y de un arte que pone en juego las infinitas capacidades de la subjetividad para desarrollar la imaginación y la creación, complementan estos principios cardinales de la modernidad. La modernidad como época se identifica por un autocercioramiento de sí misma y la capacidad de los seres humanos para construir su propio destino, más allá de cualquier principio conductor, en ruptura con las imágenes religioso-metafísicas del mundo.

De acuerdo con Mignolo (2003) la ruptura epistemológica con estos principios no da lugar al surgimiento de otro paradigma, tal como se concibe desde la historia de las revoluciones científicas de Kuhn, ya que esa sucesión de paradigmas sigue inscrita en la geopolítica del conocimiento, sino a un “paradigma otro”, entendido como:

La diversidad (y diversalidad) de formas críticas de pensamiento analítico y de proyectos futuros asentados sobre las historias y experiencias marcadas por la colonialidad, más que por aquellas, dominantes hasta ahora, asentadas sobre las historias y experiencias de la modernidad. El “paradigma otro” es diverso, no tiene un autor de referencia, un origen común. Lo que el paradigma otro tiene en común es el *conector*, lo que comparten quienes han vivido o aprendido en el cuerpo o el trauma, la inconsciente falta de respeto, la ignorancia –por quien puede hablar de derechos humanos y de convivialidad- de cómo se siente en el cuerpo el ninguneo que los valores de progreso, de bienestar, de bien-ser han impuesto a la mayoría de habitantes del planeta, que en este momento, tienen que reaprender a ser (Mignolo, 2003: 20, énfasis en el original).

Para llevar adelante este paradigma otro, Mignolo (2003) propone la recuperación de un concepto, la gnosis, que tendría por objeto el estudio de las relaciones entre la doxa y la episteme. Es decir, se trata de ir más allá de la epistemología que se ocupa del estudio de las formas y condiciones de producción del conocimiento al interior de la ciencia occidental y de recuperar el sentido del término gnoseología que se refiere a una teoría del conocimiento en general. La gnoseología fronteriza tendría como objeto analizar las relaciones

entre el saber hegemónico y los saberes suprimidos o subordinados que son considerados discontinuos, descualificados e ilegítimos.

Un programa de esa naturaleza según Mignolo (2003), requiere la construcción de un concepto omnicomprendivo acerca de la modernidad-colonialidad y elaborar macronarrativas desde la perspectiva de la colonialidad que no deben considerarse como la contraparte de la historia mundial o universal cristiana o hegeliana. Se trata más bien de desplazar el universalismo abstracto de la epistemología moderna y de la historia mundial, por medio de una totalidad alternativa concebida como una red de historias locales y hegemonías locales múltiples.

La crítica del concepto de modernidad que erige a las sociedades occidentales como el momento más elevado en la evolución de la historia humana y desde el cual se elabora la macronarrativa que negaba la coetaneidad de los pueblos colonizados es desarrollada también por Enrique Dussel, quien hace un cuestionamiento profundo de la centralidad del occidente europeo, señalando que hasta el siglo XVIII, Europa Occidental era una provincia periférica cuyo volumen de producción e intercambio era considerablemente menor al que se daba en China y el continente asiático en general.

Esta periodización elaborada por Dussel y compartida por Mignolo y otros autores del giro decolonial les sirve para deslindarse de los autores del pensamiento poscolonial sostenido principalmente por académicos e intelectuales hindúes como Homi K. Bhabha, Gayatri Chakravorty Spivak y Dipesh Chakrabarty, además del reconocido intelectual palestino Edward Said, en mayor o menor medida asociados a la escuela de los llamados estudios subalternos representada entre otros por Ranajit Guha y Partha Chatterjee. Ambas escuelas han cuestionado también las concepciones eurocéntricas predominantes en las ciencias sociales y las humanidades y fueron los primeros en insistir en la necesidad de provincializar Europa. Como era de esperarse, la deconstrucción del pensamiento hegemónico occidental realizada por los autores poscoloniales se apoyaba en la experiencia colonial vivida por la India desde mediados del siglo XIX. Entretanto, los académicos del giro decolonial reclaman la primacía de Latinoamérica como víctima de la dominación colonial, que ocurrió desde el siglo XV, tres siglos antes que la colonización de la India. De manera esquemática, podemos decir que una diferencia entre poscoloniales y decoloniales tiene que ver con los ámbitos de análisis y los enfoques teóricos europeos u occidentales que recuperan. Mientras los autores poscoloniales se orientan más al estudio de las humanidades y retoman los planteamientos de los autores postestructuralistas, particularmente Foucault y Derrida, los autores del giro decolonial abordan temas encuadrados en las ciencias sociales y ponen mayor énfasis en el estudio de la economía política global, retomando críticamente la teoría de sistemas mundiales.

Dussel, que había venido trabajando un extenso proyecto sobre la ética de la liberación desde los años sesenta, incorporando elementos de la teoría marxista y el pensamiento de

la otredad de Levinas, pretende desmontar la auto atribuida centralidad de Occidente en el pensamiento filosófico, recuperando la metafísica de Francisco Suárez y la doctrina de los derechos de Francisco de Vittoria así como el pensamiento filosófico generado en el entorno musulmán, como el del filósofo marroquí Al-Yabri, a quienes considera un antecedente imprescindible de la metafísica cartesiana. En tanto está articulado el desarrollo de estas obras a la expansión colonial realizada por el imperio español, Dussel opina que el primer país moderno fue España. La segunda modernidad habría tenido lugar de 1650 hasta finales del siglo XVIII y, finalmente, con la revolución francesa, habría empezado la tercera modernidad; sin embargo, sería hasta la última modernidad que Europa occidental se convertiría en el centro del sistema-mundo, después de colonizar también al continente asiático. La modernidad, el capitalismo, la constitución de un sistema-mundo y el colonialismo y la colonialidad serán partes constituyentes de un todo en el que el ser y el pensamiento de los colonizados fueron negados. La posibilidad de emancipación de las clases y grupos subalternos y negados pasa entonces por la construcción de una nueva manera de relacionarse entre las culturas que Dussel llama *transmodernidad*.

Así el concepto estricto de *trans*-moderno quiere indicar esa radical novedad que significa la irrupción, como desde la nada, desde la exterioridad alterativa de lo siempre distinto, de culturas universales en proceso de desarrollo, que asumen los desafíos de la modernidad, y aún de la post-modernidad europeo-norteamericana, pero que responden desde otro lugar, *other location*. Desde el lugar de sus propias experiencias culturales, distinta a la europeo norteamericana, y por ello con capacidad de responder con soluciones absolutamente imposibles para una cultura moderna. Una futura cultura *transmoderna*, que asume los momentos positivos de la modernidad (pero evaluados con criterios distintos desde otras culturas milenarias), tendrá una pluriversidad rica y será fruto de un auténtico dialogo intercultural. (Dussel, 2005: 152; cursivas en el original)

Los principios desarrollados por todos los autores decoloniales que hemos mencionado implican una renovación sustantiva de la investigación en ciencias sociales. De entrada, como afirma Catherine Walsh (2015), el punto de partida epistemológico y metodológico de investigar *con* las comunidades y colectivos que han sido víctimas del colonialismo y la colonialidad, y no *sobre* ellos desde una perspectiva objetivista, es un principio que acompaña a los pensadores decoloniales.

A pesar de que algunos trabajos de corte empírico han empezado a desarrollarse, podemos decir que el pensamiento decolonial se encuentra en una fase programática, que todavía espera ser desarrollado en la investigación empírica, si bien, proyectos como el desarrollado por Silvia Rivera Cusicanqui (2015) en torno a la sociología de la imagen respecto del pueblo Aymara y su relación con las diferentes etapas del proceso colonizador del que ha sido



víctima, configuran una verdadera propuesta alternativa para analizar la historia y el presente de las comunidades andinas bastante consolidada.

A continuación, expondremos algunas dudas respecto de los supuestos que subyacen al llamado giro decolonial y trataré de discernir cuales siguen siendo los puntos de encuentro entre la Teoría Crítica y el giro decolonial, y cuales son diferencias irreconciliables entre ellos, así como algunos comentarios sobre la pertinencia de sus postulados para la investigación científica.

### ***Convergencias y divergencias entre Teoría Crítica y giro decolonial***

De entrada, la radicalidad de la crítica que se hace a la ciencia social occidental desde el pensamiento decolonial logra llamar la atención y nos mueve a una reflexión profunda acerca de la validez del conocimiento generado por la ciencia social y del lugar que guarda en relación con otros saberes y otras formas de producir conocimiento. Aunque los pensadores decoloniales seguramente no aceptarían el término, se trata de una auténtica ruptura epistemológica, en el sentido de Bachelard, legitimada en buena medida por la validez del reclamo respecto a la violencia ejercida sobre los pueblos y grupos colonizados, así como por una violencia epistémica que no puede justificarse de ninguna manera. La hegemonía de los países de occidente y del norte en el campo de las ciencias sociales, expresada en el mayor volumen de recursos destinados a la producción y difusión de conocimientos así como en la selección de los objetos y problemas de investigación que se consideran relevantes y la institucionalización de la ciencia, elimina en principio la posibilidad de una discusión y argumentación en condiciones simétricas. La producción de conocimiento generado en los centros académicos de las universidades del sur tiene pocas posibilidades de ser conocida o escuchada en los espacios académicos del centro del sistema mundial aunque sea pertinente o genere conocimiento de frontera. Muchos de los problemas planteados por los autores decoloniales así como las propuestas que desarrollan configuran un acervo del cual difícilmente se puede dejar de aprender.

Ahora bien, al concebir la geopolítica del conocimiento a partir de una división geográfica entre norte y sur, oriente y occidente, se corre el riesgo de un determinismo y un reduccionismo geográfico, en la medida en que la generación de saberes y conocimientos, al igual que las relaciones de dominación, no sigue una lógica de segmentación espacial, por más que a menudo esa sea la forma en que se hacen evidentes dichas relaciones. Existen sin embargo, relaciones de dominación en el interior del propio Occidente o al interior de los países del sur, algunas de las cuales estas últimas, no son atribuibles a la intervención hegemónica de las elites del centro, aunque puedan llegar a estar articuladas.

Por otra parte, no todo el conocimiento generado por la ciencia social occidental es homogéneo o contribuye a legitimar una dominación colonial, aun cuando sus escalas de análisis les impidan considerar los hechos en el marco de una realidad más amplia. Un ejemplo de ello serían las teorías interaccionistas o fenomenológicas que deliberadamente se refieren a relaciones locales o situadas porque parten del principio epistemológico y metodológico de que no pueden hacer generalizaciones sin la observación directa de los grupos. De igual forma, no todo conocimiento o saber producido en el sur o en oriente queda legitimado porque provenga de esas zonas; su pertinencia adquirirá validez si es sometida a la crítica y sus argumentos resisten el peso de la prueba o la contrastación. Seguramente existen saberes y conocimientos generados de manera distinta a las reglas de construcción que se dan en las ciencias sociales que pueden contribuir a ampliar las capacidades humanas y la emancipación y el buen vivir de que hablan los autores decoloniales, pero existen otros que contribuyen a legitimar la dominación. Es de este tipo de creencias o saberes de los cuales se pretendió desprender la modernidad, como señalaba Max Weber al identificar a esta con la ruptura respecto de las llamadas imágenes religioso-metafísicas del mundo.

Esta determinación geográfica del conocimiento puede dar lugar a un reduccionismo similar al que planteaba el llamado “programa fuerte” de la sociología del conocimiento de David Bloor (1998) y Barry Barnes (1974), que hacía depender la validez de los conocimientos generados, de los contextos en que se producían, descuidando otros elementos como el enfoque epistémico (ya se tratara de epistemologías constructivistas o realistas), la coherencia y la lógica de los razonamientos y la argumentación, junto con la pertinencia de los datos, cuestiones que hacen posible que surja un conocimiento totalmente nuevo, que rompe con paradigmas o epistemes anteriores. Si bien es irrefutable el hecho de que toda producción de conocimiento está situada y ocurre en un contexto específico, ello no implica que su validez se restrinja a ese contexto, dándose la posibilidad de una transcontextualidad, como sostiene Jean Michel Berthelot (2008).

Este planteamiento es convergente con la idea de Habermas (1989a) en el sentido de que la universalidad de una verdad proviene de la disposición que tienen todos los lenguajes y actos de habla para mantener una actitud orientada al entendimiento, es decir, para la constitución de una pragmática universal que procure una comunicación libre de dominio. Si se dan condiciones que restrinjan esta comunicación libre de dominio, como la que señalan los autores decoloniales respecto de los sujetos racializados, nos encontramos ante una situación de comunicación sistemáticamente distorsionada. En este caso, la colonización que ejercen los sistemas económico (extendido a escala global) y político, sobre la pluralidad de mundos de vida, afecta tanto a los países del norte como del sur. En la medida en que la acción comunicativa tiene como interlocutores a todos los hablantes potencialmente afectados e interesados, las perspectivas epistemológicas no deben anclarse necesariamente en un punto geográfico como las epistemologías del sur pretenden. Es cierto que al abandonar

el lenguaje de la economía política marxista, Habermas tiene dificultad para identificar a los sujetos y los temas centrales que contribuirían a la conformación de una esfera pública libre de dominio. Asimismo, enfrentaría la dificultad para explicar cómo lograr una comunicación que no esté sistemáticamente distorsionada sin modificar las estructuras que tienen como base la afirmación de la empresa capitalista y la distribución asimétrica de recursos, particularmente en los países del sur o los llamados emergentes, en donde las tasas de explotación y la desigualdad, debido a la prevalencia de formas de extracción de riqueza por desposesión, son mucho más elevadas y donde la violencia sistémica bloquea cualquier posibilidad de comunicación. Debemos recordar, sin embargo, que la renuncia a la lucha por la desaparición de la propiedad privada de los medios de producción tiene como origen el fracaso como alternativa para la igualdad y la emancipación de los países con economía estatal planificada y regímenes de partido único.

Las altas tasas de migración de los habitantes del sur hacia el norte sirvieron para que Honneth primero y Habermas después se hicieran conscientes de la necesidad de incluir a los otros, aquellos que fueron formados en otras tradiciones culturales diferentes a las de los países occidentales, pero no se ha tematizado lo suficiente acerca de las desigualdades económicas y culturales que se dan entre países del norte y del sur, salvo en los trabajos recientes de Nancy Fraser (2016; 2017) que ha incorporado mientras tanto, la crítica de formas de dominación basadas en la acumulación por expropiación. En este orden de ideas, Fraser establece una distinción entre mecanismos de dominación que se dan a través de la explotación mediante la extracción de plusvalía —a la manera en que lo plantea Marx en *El Capital*, que supone la existencia de trabajadores formalmente libres, aunque desposeídos de los medios de producción— de las formas de dominación que ocurren a partir de la expropiación, misma que tiene lugar en las zonas periféricas del capitalismo mundial. Esta forma de acumulación por expropiación se efectúa sobre poblaciones y comunidades que, a menudo, están desposeídos de cualquier derecho de ciudadanía y les son saqueados sus recursos con el objeto de que sirvan como insumos para proyectos de inversión que se articulan a los circuitos capitalistas globales. La sujeción de que son objeto estos pueblos y comunidades da lugar a un capitalismo racializado, en el que juegan un papel relevante las estructuras políticas tanto del Estado nacional como las instancias que regulan la llamada *gobernanza global*.

El gran déficit de los autores del giro decolonial tiene que ver con la falta de claridad para el diseño de un proyecto político orientado al presente. Si se trata de construir un orden político global y una pluralidad de espacios de convivencia locales regidos por *lógicas* otras distintas al capitalismo, ello necesariamente pasa por la construcción de una idea respecto al Estado, así como las instituciones que participan de la gobernanza global. Aunque algunos autores han trabajado en el diseño del denominado *nuevo constitucionalismo latinoamericano* y han instaurado nuevos derechos e instituciones estatales en las constituciones

de Venezuela, Bolivia y Ecuador, incluido el derecho de la naturaleza o los derechos de la *Pachamama*, no existen planteamientos específicos acerca de la construcción de un nuevo orden político local y global.

Tanto Grosfoguel (2009) como Castro Gómez (2007b) se han pronunciado por una estrategia política que no puede reducirse a la transformación del Estado-nación, como procedieron en su momento los partidos comunistas y socialdemócratas, así como los movimientos nacionalistas y hoy en día los llamados gobiernos progresistas. En la medida en que el capitalismo global, articulado a la modernidad-colonialidad y atravesado por la dominación de clase y la dominación racial que lleva aparejada la dominación patriarcal, tiene su expresión en una escala global, al mismo tiempo que local, los espacios de transformación y las luchas no pueden darse únicamente en la arena del Estado-nación, sino que debe buscarse el cambio social por arriba y por abajo del Estado. En ese sentido, habría un ámbito en el cual la idea de una gobernanza global con una orientación socialdemócrata, tal como la proponen autores como Held y Archibugi (2012; 2014), converge con el planteamiento de los autores decoloniales. Pero para estos últimos, se requiere además una articulación con las luchas locales orientadas a combatir la dominación patriarcal o el predominio de una etnia sobre otras. En conjunción con lo anterior, la política que orientaría el pensamiento decolonial, no puede reducirse a una lucha contra la dominación de clase o a una política de la identidad sino que, más allá de determinismos estructurales, articula ambas, dependiendo de los contextos concretos en que se desarrollan los procesos, el dar prioridad a uno u otro aspecto.

Esta estrategia está asociada a la concepción heterárquica que tienen los autores decoloniales, quienes consideran que el poder no se manifiesta de acuerdo con una lógica jerárquica en la que las estructuras macrosociales determinan los niveles meso y micro sino que cada una de estas redes opera con una lógica independiente. Estas redes o encadenamientos se desplazan en diferentes modalidades y ritmos a lo largo del espacio social, por lo que pueden encontrar en ciertos momentos puntos de convergencia que dan lugar a una estrategia común. Haciendo una lectura de las lecciones impartidas por Michel Foucault en 1978 y 1979, Castro Gómez (2007b) sugiere que hay lugar en la obra de este pensador para desarrollar una analítica del poder que integre lo molar y lo molecular, en el sentido que le dan Deleuze y Guattari (1988) a este binomio. De acuerdo con este planteamiento, en sus últimos trabajos Foucault habría reparado en el papel que juega la existencia de un sistema internacional de estados para coordinar el ejercicio de los dispositivos orientados hacia el control de las poblaciones mediante la gubernamentalización y el despliegue de una biopolítica para la sujeción de los cuerpos que se da en el nivel meso, al mismo tiempo que se desenvuelven en el nivel molecular dispositivos de sujeción y resistencia locales, siguiendo cada uno de estos niveles su propio encadenamiento, a diferencia de la teoría de sistemas mundiales que considera que el sistema internacional de estados obedece la lógica de la acu-

mulación de capital a escala global y que los espacios micro, como la economía doméstica, se subordinan también a esa escala global.

Compartiendo esta perspectiva del poder heterárquico, Quijano planteaba la posibilidad de construir otro orden basado en la socialización del poder. Dicha socialización tenía como punto de partida imaginar de otra manera la relación entre lo público y lo privado. De esta manera, lo público no debe ser pensado como equivalente a lo estatal. Este fue el error de los proyectos socialistas que acabaron por otorgar el control total de los bienes y de las personas al Estado, en tanto que el capitalismo somete todo a la lógica de lo privado-individualista. En su lugar, Quijano proponía la construcción de un orden en el que prevaleciera lo público-no estatal, combinado con la existencia de bienes privados de carácter no individualista, sino social. El diseño concreto de un orden semejante no fue desarrollado sino apenas esbozado en torno a este binomio de lo público-no estatal y lo privado social.

Al reflexionar sobre esta cuestión, caemos en cuenta de que instituciones fundamentales como el Estado de Derecho, la democracia y las libertades, así como los derechos humanos, configuran un principio común e irrenunciable para cualquier proyecto emancipatorio, aunque originalmente ellas hayan surgido en occidente. Los derechos de libertad de pensamiento, cátedra, opinión y expresión, así como de creación, que han sido pilares del ideario liberal y de la izquierda democrática constituyen el piso común desde el cual se puede impulsar el diálogo intercultural y la apertura hacia formas de convivencia que ponen por delante una perspectiva comunitaria.

Postular la idea de un pensamiento heterárquico por otra parte, no es incompatible con el principio epistemológico de la totalidad, a condición de no negar las características específicas de los conflictos locales. Existen formas de dominación que ocurren en el espacio local, y más aún, en el espacio doméstico; existen otros encadenamientos que se despliegan en el espacio regional y otros en el espacio nacional. Simultáneamente, la coacción sistémica que ejerce el capital sobre el trabajo y sobre la naturaleza se ha vuelto más universal que nunca, demandando una conjunción de esfuerzos a escala global que permita la construcción de un proyecto apoyado en una alianza entre los dominados del norte y los dominados del sur.

Es a partir de ese consenso básico como puede darse una crítica de la razón instrumental a través del diálogo con los saberes *muy otros* que parten de supuestos ontológicos, epistemológicos y éticos sobre lo social, diferentes a las concepciones individualistas y racionalistas propias de Occidente, en la idea de construir un programa político común basado en una concepción multicultural de los derechos humanos, tal como lo plantea Boaventura de Sousa Santos (2009b).

Esta convergencia incluye un distanciamiento en algunos de los autores de la Teoría Crítica respecto del eurocentrismo que caracteriza a los conceptos y categorías que utilizan para construir sus explicaciones, como ocurre en el caso de Charles Mills (2017) quien efectúa una autocrítica de la Teoría Crítica, analizando los déficits ya señalados tanto por

los autores poscoloniales como por los del giro decolonial en el sentido de que las diferentes generaciones de la Teoría Crítica evadieron los temas del racismo y el colonialismo, acusando un parroquialismo eurocéntrico. Charles Mills se ha destacado por desarrollar una crítica de la teoría contractualista de la justicia de John Rawls, a partir de lo que él llama la “injusticia racial”. De acuerdo con esto, el aparato conceptual de Rawls no logra captar lo que define como un contrato racial, en el que se establece un pacto de dominación única entre los miembros de la raza considerada superior, y de estos con los miembros de la raza considerada inferior, que es muy diferente de la injusticia económica, tal como la entiende este autor. La justicia racial, desde este punto de vista, tendría que ver con la aceptación de los agravios ocasionados anteriormente por situaciones de injusticia como la esclavitud, efectuando un juicio histórico orientado a reparar el daño.

Ello se conecta con la reflexión que efectuaba hace algunos años Jürgen Habermas acerca de las implicaciones de la constitución de una modernidad global que necesariamente debe tomar en cuenta las experiencias diferenciadas y las trayectorias seguidas por los diferentes países en la configuración de los vínculos entre tradición y modernidad, incluyendo los problemas generados por la colonización y descolonización. Esta reflexión estaba orientada sobre todo a analizar el papel que las distintas religiones han venido jugando en un mundo post-secular, en el que las creencias éticas, conocimientos, saberes y opiniones generados por las distintas religiones, pueden enunciarse y confrontarse con los conocimientos y el saber generados en el ámbito científico, en el marco de una esfera pública que permite la interpenetración de esos diferentes juegos de lenguaje.

El encuentro poscolonial con otras culturas en el siglo xx trajo nuestra atención sobre las heridas infligidas por la colonización y sobre las devastadoras consecuencias de la descolonización, y de ese modo también sobre la vergonzosa dialéctica de un nivel superior de reflexividad. Hoy nos encontramos en tránsito hacia una sociedad mundial multicultural y nos enfrentamos al futuro de su posible constitución política. (Habermas, 2015: 99)

A su vez, autores decoloniales como Enrique Dussel (2001) desarrollaron una crítica rigurosa pero fraterna de la pragmática universal y la ética discursiva de Habermas y Karl Otto Apel, señalando la necesidad de complementar su ética discursiva con una ética material que postula la necesidad de crear las condiciones para garantizar la vida y el desarrollo de los seres humanos, tomando como punto de partida la situación, históricamente construida, de quienes son víctimas de la dominación y la exclusión, ya sean los trabajadores, las mujeres y otros géneros, así como de quienes son racializados. Dar cuenta de estas asimetrías permitiría generar una discusión en torno a la necesidad de igualar las condiciones materiales de todos los posibles participantes; sólo abordando esta discusión, podría tener sentido el

postulado de dar a todos los posibles participantes, condiciones simétricas para defender sus puntos de vista acerca de lo bueno.

Las ciencias sociales del siglo XXI requieren mantener los pilares institucionales sobre los que se ha sostenido la ciencia: la libertad de pensamiento y de cátedra, demandando además un entorno democrático, donde existan libertades individuales y se respeten los derechos humanos. Seguramente se desenvolverán en el marco de una racionalidad post-occidental en la que todos los lenguajes tengan cabida. La lucha por condiciones de igualdad y el respeto a la diferencia en el campo de la ciencia implica la lucha por condiciones de igualdad en el campo de la política, tanto del Estado-nación como de la gobernanza global, y en el orden económico y cultural, promoviendo un cambio a partir del diálogo y no de la imposición. El error de la racionalidad occidental ha sido querer implantar la lógica de la racionalidad instrumental avasallando los saberes no instrumentales o no racionales a través de la expansión colonizadora del mercado, mientras que la racionalidad del socialismo real la pretendió implantar a partir de la imposición de una ideología de Estado. El diálogo y la apertura a los saberes otros deberían ser las estrategias para la construcción de una globalidad incluyente, en la que múltiples modernidades tengan cabida. Al interior de las ciencias sociales, el debate teórico y epistemológico debe estar abierto, en efecto, a todas las tradiciones de investigación que concurren en el campo, asumiendo una actitud orientada al entendimiento; dando cuenta, a su vez, de las condiciones que generan una comunicación sistemáticamente distorsionada y en condiciones asimétricas, entre norte y sur, entre hombres, mujeres y otros géneros, entre clases dominantes y dominadas; entre seres humanos blancos y la población racializada. El billete de entrada al campo no deberá tener otro control que el de la disposición a la autorreflexión y la apertura a la crítica, la crítica radical de todo lo que existe.



## Sobre el autor

**VÍCTOR MANUEL ANDRADE GUEVARA** es doctor en Historia y Estudios Regionales; se desempeña como investigador de tiempo completo en el Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales de la Universidad Veracruzana; sus líneas de investigación son: cultura de la legalidad y acceso a la justicia, el poder legislativo y la esfera pública en Veracruz; entre sus publicaciones más recientes se encuentran: *La cultura de la legalidad y el acceso a la justicia en Veracruz* (2017) Xalapa: Universidad Veracruzana; “El nuevo sistema de justicia penal en Tamaulipas, Veracruz, Tabasco y Chiapas: un análisis comparativo” (2018) en José Alfredo Zavaleta Betancourt y Arturo Alvarado Mendoza, *Interregnos subnacionales. La implementación de la reforma de justicia penal en México. El Caso de la región golfo-sureste*. Ciudad de México: Colofón; “La crisis de la justicia en Veracruz” (2018) en Alberto J. Olvera, *Veracruz en su laberinto. Autoritarismo, crisis de régimen y violencia en el sexenio de Javier Duarte*. Xalapa: Universidad Veracruzana.

## Referencias bibliográficas

- Adorno, Theodor W. (1975) *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.
- Archibugi, Daniel y David Held (2012) “La democracia cosmopolita, caminos y agentes” *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global* (117): 57-86.
- Barnes, Barry S. (1974) *Scientific Knowledge and Sociological Theory*. Londres: Routledge and Paul Keegan.
- Berthelot, Jean Michel (2008) *L'emprise du vrai. Connaissance scientifique et modernité*. París: Presses Universitaires de France.
- Bloor, David (1998) *Conocimiento e imaginario social*. Barcelona: Gedisa.
- Castro Gómez, Santiago (2007a) “Descolonizar la universidad: la *hybris* del punto cero” en Castro Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre, pp. 79-92.
- Castro Gómez, Santiago (2007b) “Michel Foucault y la colonialidad del poder” *Tabula Rasa* (6): 153-172.
- Connell, Raewyn (2007) *Southern Theory. The Global Dynamics of Knowledge in Social Science*. Crows Nest: Allen & Unwin.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari (1988) *Mil mesetas*. Valencia: Pre-textos.
- Dussel, Enrique (2001) *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclee de Brower.
- Dussel, Enrique (2005) “Transmodernidad e interculturalidad” en Fornet-Betancourt, Raúl (ed.) *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta, pp. 123-160.

- Fanon, Frantz (2009) *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Fraser, Nancy (2010) *Scales of Justice. Reimagining Political Space in a Globalizing World*. Columbia: Columbia University Press.
- Fraser, Nancy (2016) "Expropriation and Exploitation in Racialized Capitalism. A Reply to Michael Dawson" *Critical Historical Studies*, 3(1): 163-178.
- Fraser, Nancy (2017) "Behind Marx's Hidden Abode: for an Expanded Conception of Capitalism" en Deutscher, Penélope y Cristina Lafont (eds.) *Critical Theory in Critical Times: Transforming the Global Political and Economic Orders*. Columbia: Columbia University Press, pp. 141-159.
- Grosfoguel, Ramón (2009) "Izquierdas e izquierdas otras: entre el proyecto de la izquierda eurocéntrica y el proyecto transmoderno de las nuevas izquierdas decoloniales" *Tabula Rasa* (11): 9-29.
- Habermas, Jürgen (1989a) *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II. *Crítica de la razón funcionalista*. Buenos Aires: Taurus.
- Habermas, Jürgen (1989b) *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Taurus.
- Habermas, Jürgen (2015) *Mundo de la vida, política y religión*. Madrid: Trotta.
- Held, David (1980) *Introduction to Critical Theory*. Berkeley: University of California Press.
- Held, David y Mathias Koenig-Archibugi (2014) *Global Policy: Power, Governance and Accountability*. Cambridge/Malden: Polity Press.
- Honneth, Axel (1990) "Teoría Crítica" en Giddens, Anthony y Jonathan Turner (eds.) *La teoría social hoy*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 445-488.
- Honneth, Axel (1997) *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
- Honneth, Axel (2009) *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*. Madrid: Mínimo Tránsito.
- Horkheimer, Max (2003) *Teoría Crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Jay, Martin (1984) *Marxism and Totality*. Berkeley: University of California Press.
- Jay, Martin (1991) *La imaginación dialéctica*. Madrid: Taurus.
- Jay, Martin (2016) *Reason after its Eclipse: on Late Critical Theory*. Winsconsin: University of Winsconsin Press.
- Jeffries, Stuart (2018) *Gran hotel abismo. Una biografía coral de la escuela de Frankfurt*. Madrid: Turner Publicaciones.
- Levinas, Emmanuel (2002) *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Lucács, Georg (1969) *Historia y conciencia de clase*. Ciudad de México: Grijalbo.
- Maldonado Torres, Nelson (2003) *Thinking the Limits of Being: Levinas, Fanon, Dussel and the Cry of Ethical Revolt*. Nueva York: Routledge.

- Maldonado Torres, Nelson (2007) “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto” en Castro Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre, pp. 127-168.
- Marcuse, Herbert (1993) *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Mignolo, Walter (2003) *Historias locales, diseños globales*. Madrid: Akal.
- Mills, Charles W. (2017) “Criticizing Critical Theory” en Deutscher, Penélope y Cristina Lafont (eds.) *Critical Theory in Critical Times: Transforming the Global Political and Economic Orders*. Columbia: Columbia University Press, pp. 233-250.
- Quijano, Anibal (2007) “Colonialidad del poder y clasificación social” en Castro Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre, pp. 93-126.
- Restrepo, Eduardo y Axel Rojas (2010) *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Cauca: Universidad del Cauca.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2015) *Sociología de la imagen: miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Santos, Boaventura de Sousa (2009a) *Epistemología del sur*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Santos, Boaventura de Sousa (2009b) *Sociología jurídica crítica*. Madrid: Trotta.
- Walsh, Catherine (2015) “Notas pedagógicas desde las grietas decoloniales” *Clivajes, revista electrónica de ciencias sociales* (4) [en línea]. Disponible en <<http://clivajes.uv.mx/index.php/Clivajes/article/view/1742/3174>> [Consultado el 18 de junio de 2018].